رؤية في تاريخ الفكر العربي: بين المنهجية والتخطّي

ابراهيم الاميوني[*]

إذا كان الأثر التاريخي قبل كل شيء انعكاس الزمن الذي كتب فيه، وإذا كان علم التاريخ[1] هو محطّة نتائج تتراكم مع الزمن، بحيث لا ينقض الحاضر الماضي، بل يطوّره لما فيه مصلحة الحقيقة التاريخية[2] التي هي، هي، عبر الزمان، ولكنّ صورتها تتوضّح بشكل مستمر مع توسيع ميدان البحث التاريخي ومع تطور تقنياته، لذا على الباحث المؤرخ أن يتوغل في أبعاد الأثر التاريخي للفكر العربي، وأن يحمل معه عِدَّته النقدية بكل ما تحصّل فيه من ثقافة غنية ومتنوعة، لكي يركّز في دراسته على تاريخ وتأريخ هذا الفكر منذ نشأته حتى عصرنا الحاضر.

هدف البحث وأبعاده

نهدف، من خلال هذا البحث، الى تحديد الأثر التاريخي للفكر العربي بوجه عام، ونحصر أبعاده في التعرّض للمقاييس النقدية البارزة التي تناولت دراسته منذ نشأته قبل الإسلام وأثناء الدعوة الإسلامية في عهد الرسول محمد (ص) وفي أيام الراشدين

(*) أستاذ في ملاك الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب.

(1) عرّف ابن خلدون التاريخ بقوله: «هو علم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخليق... وهو بذلك يضفي على التاريخ صفة العلم المتمثّل في نخل الخبر قبل تدوينه، والتثبت منه قبل تثبيته، فيتقدّم لذلك جدليّة الشك للوصول إلى اليقين». يراجع: ابن خلدون: **المقدمة**؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا .تا.، ص 4.

(2) تتجلّ فائدة التاريخ ومنفعته من خلال اطّلاعنا على أحوال الماضي من الامم، ليكون بهم الاقتداء؛ وعند ابن خلدون نجد فصلاً في مقدمته أسماه «في فضل علم التاريخ» جاء فيه: «إعْلَمْ أنَّ فَنَّ التاريخ فَنٌّ عزيز المذاهب جَمُّ الفوائد شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضي من الامم في أخلاقهم، والانبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرويه في أحوال الدين والدنيا، فهو مُحْتَاجٌ إلى مآخذ متعددةٍ ومعارف متنوّعة...». يراجع: ابن خلدون: **المقدمة**، الطبعة نفسها، ص 9.

مروراً بالمرحلة الأموية، وبعهود العبّاسيين، وبعصر الإنحطاط: (أيام الحكم العثماني ـ التركي). ومن ثم عصر النهضة حتى أيامنا المعاصرة. ولذلك لا بُدَّ من عرض المنهجيات الفكرية المتّبعة في البحث عن الحق عبر المراحل التي مرَّ بها الفكر العربي، بدءاً من الوجدانية أو القلبانية، ثم العقلانية والصورانية العلمية، والوسط التاريخي للعقلانية العربية.

فهذه المنهجيات التي تناولت دراسة الفكر العربي قد مرّت عبر المراحل الآتية:

1 ـ الوجدانية أو القلبانية.

2 ـ العقلانية اللاهوتية والصورانية العلمية.

3 ـ العرفانية القائمة على الجدلية التاريخية المادية.

من هنا، قلَّ أن تجد كتاباً كتب بالعربية، تناول فيه مؤلفه تاريخ الفكر العربي ونقده بوعي وبأصولية مبنيّة على الأمانة العلمية، من حيث العودة إلى الأصول، ومن حيث العرض والتحليل قبل النقد بأسلوب رصين بعيدٍ عن التدليس والتحريف. فقبل كل شيء يتوجب على الباحث أن يبني نقده على المنهجية العلمية، بعيداً عن أهوائه ونزعاته الشخصية، وما يحمل في فكره من عقائد مؤثرة تنحرف به عن كشف الحقيقة؛ حيث تصبح كتابة التاريخ خاضعة لآراء المؤلِّف المسبقة، ولمواقفه السياسية والإيديولوجية المسوّقة، أو لمعتقداته الدينية والمذهبية.

ماهيّة الفكر العربي

إن الفكر العربي بما يحتوي من خصائص مميّزة كان له الدور الفعّال في خدمة الحضارة العربية بوجه خاص، وفي الحضارة الإنسانية بوجه عام. غير أن هذا الفكر من حيث أصوليته وماهيته قد أُخضع في دراسته عند بعض المفكرين العرب، وعند بعض المستشرقين وسواهم إلى مسوّغات قد تكون في أكثريتها مبنيّة على منهجية خارجة عن مضمونه، أو قد تكون استجابة لما في دواخلهم من أهواء ونزعات، ممّا جعلهم ـ بوعي أو بغير وعي ـ يردّون أصول الفكر العربي إلى زمن ظهور الإسلام؛ وأن وجهه الحضاري المشرق يبدأ في بداية العصر العباسي المعروف عند أكثر المؤرخين: بـ «العصر الذهبي» وذلك بعد أن دخل عليه الفكر اليوناني والفارسي، وبعد أن أخذت الترجمة دورها في إغنائه وإخصابه.

فالفكر العربي يرجع في أصوله إلى ما قبل الإسلام[3] وأنه نما وتواصل مع ظهور

(3) يرى أحد الدارسين أن من العسير أن نعيّن حدوداً تاريخية دقيقة لفترة تشكل الفكر العربي... وريثما تتوافر معايير محدودة وملائمة تتيح إعادة النظر في التقسيم المألوف لمراحل الفكر العربي؛ فإننا نوافق هنا على اعتبار أن مرحلة التشكل بدأت سنة 632م واستمرّت إلى حوالى 950. والثابت أن الثورة العباسية تمثّل منعطفاً كبيراً في التاريخ السياسي الاجتماعي. يراجع: محمد أركون: **الفكر العربي**، ط 2، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علماً، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1982م، ص 45.

الإسلام وانتشاره، تفاعل مع تفاعل النظريات والمذاهب الفكرية التي استوعبها، سواء عن طريق الترجمة أو النقل أو المزج السكاني. فقبل الإسلام كان الفكر العربي تنقصه القيادة الرائدة لتوحيده و نشره. ولكن عندما جاء النبي (ص)، حيث توفرت فيه عظمة القيادة وقوتها الفاعلة، استطاع أن يوحّد قومه وبني أمته وكل العرب والمستعربة في دينه الإسلامي الحنيف.

من هنا تظهر السمات البارزة في الدراسة النقدية للفكر الغربي؛ مع الأخذ بعين الاعتبار والتحفظ للنقاط التي كان قد أغفلها النقّاد السابقون ولم يتعرّضوا لها لإظهار مساوئها ومنها:

الإحالة في التراث، والسلفية، والتغريب، والالتزام، والهروب، والمادية المثالية، والواقعية.

فهذه المنهجيات التي اتّبعت وما شابهها، قد أدّت إلى تحجيم المعطيات البارزة التي يتكوّن منها الفكر العربي، سواء أكان أصحابها قد جاؤوا بها قصداً أم عن غير قصد، أو توسُّلاً لبث آرائهم الإيديولوجية متجاهلين عمّا يحتوي الفكر العربي من قيم حضارية مشرقة ومميّزة بخصائص بارزة أدّت دورها ولمّا تزل في خدمة الحضارة الإنسانية.

ولكي يصل الباحث إلى معرفة هوية الفكر العربي وحقيقته، يتوجب عليه أن يتريّث في حكمه ليتجاوز الخطأ، وذلك باعتماده على التحرّي العلمي والدقة الموضوعية.

فالتريّث في الحكم يعطي للباحث مجالاً أوسع في تحرّيه عن أصولية الفكر العربي، دون أن يتأثر ببعض الدراسات المبنية على العقائد الدينية أو المذهبية، سواء أكانت هذه الدراسات قديمة أم حديثة. كما يتوجّب عليه ألاّ يتخذ من منهجيته النقدية وسيلة في الحكم على الأثر التاريخي لهذا الفكر من خارجه، بل عليه أن يجعل المنهجية النقدية تتناول الأثر التاريخي بالتحليل، ومن ثم يأتي الحكم من مضمون النص ومن داخله، متجاوزاً في حكمه أيضاً أية دراسة حديثة ما لم يثبت النص التاريخي حقيقتها ومضمونها، ومضمون تعليلها[4].

من هنا وجدنا في بعض الدراسات الحديثة حول الفكر العربي تفاوتاً من حيث النوعية، فمنها ما تميّز بالخصب الفكري، ومنها ما تحرّى الفكر العربي عن طريق الإحالة والتحريف، أو الأصالة الملتزمة، أو السلفية، أو الضياع والانتحال والتزوير.

(4) وضع الدارسون مراحل عدة لنقد النص بغية الوصول من الأصل التاريخي المكتوب إلى الحوادث، ومنها: النقد الظاهري (External criticism) يتعلق بعدة أمور. مثل إثبات صحة الأصل التاريخي، ونوع الخط والورق، وتعيين شخصية المؤلف... أما النقد الباطني: (Internal criticism) فيبحث في الحالات العقلية التي مرّ خلالها كاتب الأصل التاريخي، ويحاول أن يتبيّن قصد الكاتب بما كتب... يراجع: حسن عثمان: **منهج البحث التاريخي**، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 83.

ومنهم مَن اقتنع بما أتى به السلف، فاعتمد على التبعية، والتراثية السلفية.

إن كتابة كهذه حول الفكر العربي يمكن أن تعتبر تجميداً لحركته وتحجيماً لوجوده، وعندها يستحيل عليه التواصل المستمر في البناء الحضاري. وحيث إن هنالك بحوثاً ـ متباينة ـ حول هوية الفكر العربي وماهيته ـ ويعود سبب ذلك إلى عدم إثبات صحة الأصول التاريخية[5] ـ كان لا بُدّ من العودة إلى:

1 ـ نقد الأصول التاريخية لإثبات صحتها[6] مركّزاً على أهمية النقد ومراحله وعلى شخصية المؤلف، ومن ثم تحديد زمان التدوين ومكانه.

2 ـ تحرّي النصوص التاريخية ومعرفة أهميتها: هل هي من المصادر أو المراجع، وتحديد العلاقة بينها، ثم نقدها وذلك بعد تحرّي حقيقة الظاهرة، بخاصّة ما يتولّد عنها من أفكار جديدة. هنا يكمن جوهر الخصب الفكري[7].

في تعريف التاريخ والتأريخ

عرّف معجم اللغة التاريخ، بأنه علم يتضمن ذكر الوقائع ولا سيما ما كان منها متعلقاً بالقبائل والأقاليم، مع تعيين أوقاتها وبيان أسبابها ومسبباتها[8].

لذلك يقولون: التاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي، والتاريخ التجاري والتاريخ الصناعي... الخ. وابن خلدون يعرّف التاريخ بقوله إنّه: «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل: التوحش والتأنس، والعصبيات، وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[9].

وانطلاقاً من تحديد الظاهرات الحاصلة في العمران البشري، سوف نعطي أهمية خاصة في دراستنا للفكر العربي، حيث تساعدنا لربط الأحداث بخلفياتها الجغرافية والاقتصادية والنفسية، وتجعل النتائج حتميّة الحدوث، كلما تأمنت شروط حدوثها[10]. وكون الإنسان هو مصدر التاريخ وصانعه، لذلك لا يمكن أن نعتبر كل ما هو مشترك في حيثه التاريخي هو مساوٍ إلاّ بنسب. من هنا جاء تحديد السببية التاريخية التي هي نتيجة في طبيعة الكائن الحي.

---

(5) الغاية المرجوة من نقد الأصول التاريخية الوصول إلى الحقيقة وإثبات صحة الأصول التاريخية؛ يراجع: حسن عثمان: **منهج البحث التاريخي**، ص 146.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 146 و147.

(7) أفرام البعلبكي: **منهجية في النقد؛ مدخل إلى تاريخ الفكر العربي**، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1984م، ص 12.

(8) بطرس البستاني: **محيط المحيط**، مادة: أرخ. ويراجع: لويس معلوف: **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط 17، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 8، مادة أرخ.

(9) ابن خلدون: **المقدمة**، الطبعة السابقة نفسها، ص 35.

(10) أفرام البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 13 ـ 14.

فالحتمية التاريخية هي من فعل الإنسان المدرك الواعي ومن عمله المبني على الاختبار. ولذا قيل: «فلا حتمية في التاريخ، ولا عمل إنسانيّاً إلاّ المركون على الوعي والاختبار»[11]. من هنا كانت سيادة الإنسان الفرد في الوجود التاريخي لاعتباره المعيار الوحيد لتاريخية كل فعل أو انفعال.

وعلى هذا الأساس أبعد أحد المفكرين كل النظريات الإيديولوجية المادية المعاصرة التي تحدّد ما للجماهير الواعية من دور مشترك مع الفرد القائد الواعي في صنع التاريخ، وأسنده إلى الإنسان الفرد المتضامن بوعيه واختياره مع الجماهير كونه الموجّه لطاقاتها في مسيرة تاريخية[12].

فالأفراد العمالقة الواعون هم أسياد قراراتهم، وهم الذين يصنعون التاريخ بالاختيار؛ إذ يتحكمون بالمبادىء التي تسيّر الكون، وأهمها تلك التي تدير الرحى التاريخية ونعني بذلك: «المجتمعات البشرية التي لا تنتظم حركتها إلا إذا تمحورت حول الفرد القائد قطبها»[13].

فالديانات، والفلسفات، والعقائد الدينية والمذهبية، كلها كانت من صنع أفراد؛ ومن خلال فلسفاتهم وعقائدهم استطاعوا أن يقودوا الجماهير إلى الحتميات التاريخية التي توقعوها حيث: «لا حتمية تاريخية إن لم تكن نتيجة تفاعل مشترك بين القائد المدبّر والجماهير المدركة بوعيها لها من خلال قائدها»[14].

صفة الفكر العربي وميزته

الفكر العربي متجذّر في تربته العربية. إنه فكر قديم ويرجع في أصوليته إلى ما قبل الإسلام، ثم تواصل مع وجود الدين الإسلامي الحنيف.

والفكر العربي قبل الإسلام صفته التوحيد: من يهود، وصابئة، ونصارى ومسيحيين، وأحناف على دين إبراهيم. وكان النصارى أقوى الأفرقاء. وأقوى القبائل وأكبرها قبيلة «تغلب» وكانت بأكثريتها الساحقة من النصارى؛ وفيها قيل: «لو تأخر الإسلام لأكلتْ تغلب الناس».

وكون الحضارة هي نتاج الفكر الإنساني، فالحضارة العربية قديمة ولها سماتها المميزة في عصر ما قبل الإسلام، وربما مُوِّهت معاني هذه الحضارة بسبب ما بني عليها من أحكام شوَّهت وجه الشرق العربي الحضاري ـ الأصيل ـ وقلّ أن تجد باحثاً في الحضارة العربية احترم الشاهد التاريخي ومنطق الأحداث والأشياء.

(11) المرجع السابق نفسه، ص 20.
(12) يراجع: بليخانوف: **دور الفرد في التاريخ**، تعريب: إحسان سركيس، دار ابن الوليد، بيروت، لا .تا. ص 19.
(13) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 21.
(14) بليخانوف: المرجع نفسه، ص 23 وما بعدها. والبعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 22.

فالحضارة العربية قبل الإسلام كان ينقصها القيادة الموحدة القادرة على فرضها وعلى نشرها، ولكن عندما جاء الإسلام تأمّنت القوةُ القادرة بقيادة النبي «محمد» (ص) ومن بعده الخلفاء الراشدين، ومن ثم بقواده العسكريين، فنشروا دينهم الجديد ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم، ثم أخذوا بعد الفتوحات عن الأمم المغلوبة عاداتها وتقاليدها وأنماط عيشها، وفاقاً لقانون التطور في المجتمعات الذي يبدأ بتشبّه المغلوب بالغالب، ثم ينتهي بتشبّه الغالب بالمغلوب مُوَلِّداً حضارةً هي مزيج من حضارات تؤكده وتفرضه القوة القائدة. وهكذا تمَّ التلاقح الحضاري في بيئة الحضارة العربية لينصهر فيها وليتأقلم بمناخها؛ حيث يأخذ ـ فيما بعد ـ هويته العربية الصحيحة. وهكذا تمكّن المسلمون العرب من تعريب فئات كبيرة من الأمم التي أخضعوها.

وهنا يجب أن نميّز بين: العربي بالأصل والمستعرب. أيْ بين الرجل وعرقه، على الرغم من وضوح المفارقة، لأنه قد يكون عربياً دون أن يكون مسلماً، وقد يكون مسلماً دون أن يكون عربياً. وقد يكون متأثراً بالحضارة العربية ومنتمياً إليها وفاعلاً فيها وفي الحضارات الأخرى بواسطتها دون أن يكون مسلماً؛ وقد يكون مُلْسِناً بلسانها دون أن يكون عربياً مسلماً.

وقد درج أكثر المؤرخين ألاّ يعيروا ما لهذه المفارقة من أهمية في ماهية الفكر العربي، وفي الصفة المطلقة على هذه الحضارة المتولّدة عنه[15]؛ ولذلك كان الخلاف ولمّا يزل قائماً في مسألة الصفة المطلقة على هذه الحضارة وعلى الفكر المركونة عليه. فمنهم من قال:

- الحضارة الإسلامية.
- الحضارة العربية.
- الحضارة العربية ـ الإسلامية.

فالذين قالوا بالحضارة الإسلامية، اعتبروا الإسلام ديناً وحضارة في آن معاً، لأن الفلسفة والفكر هما أسس الحضارة: إسلاميان في مسائلهما، وظروفهما وأهدافهما.

والمعلوم، بعد مراجعة تاريخ الفكر العربي، أن الكثيرين قد أَسْهَمُوا في نشوء الحضارة العربية ولم يكونوا عرباً، لكنّهم مسلمون. ويرى البعض الآخر أنها حضارة عربية لم تكن ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، وإنما المقصود بالعربية هنا ليس الانتماء العرقي إلى الجنس العربي فقط، بل إلى الحضارة وإلى اللغة العربية بشكل عام[16]. وهنالك ردّ معاكس في تحديد هوية الحضارة العربية الإسلامية حيث يقول:

إن الفصل بين فلاسفة هذا التراث جاء بناءً على اختلاف في الأصول القومية هو ـ

(15) ابرهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية**، دار المعارف بمصر، 1968م، ص 19.

(16) جميل صليبا: **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، 1973م، ص 10ـ 11.

عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علمياً ـ يتضمن كذلك فكرة تفتيت تراث الفكر العربي الإسلامي؛ وهي وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزيء على أساس عرقي إطلاقاً: «فلا إسلامية للتراث منفصلة عن عربيته. ولهذا كلّه لا يصح النظر إلى مبدعي هذا التراث على أساس أن هذا عربي وذاك غير عربي، بل الصحيح أن كلهم عربي ثقافياً وفكرياً، وكلهم إسلامي كذلك. وهذا الشمول ينتظم غير المسلمين ممن أسهموا في صنع هذا التراث بأي شكل من أشكال الإسهام المعروفة تاريخياً. (ترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلاً)[17].

ففي نظر حسين مروة: الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين، تلازماً جدلياً وتاريخياً وموضوعياً هي: العربية والإسلام، هذا التراث عربي كله مهما كانت أصول منتجيه. هو عربي من حيث لغته مجردة؛ بل من حيث أن: «بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي. وهو أيضاً بناء فيلولوجي وأنتولوجي وسيكولوجي في آنٍ واحد»[18].

هنا نلاحظ أن الباحث قد ميّز ـ في سياق بحثه ـ بذكاء بين القومية والحضارة والدين؛ وأن الفكر العربي هو أبعد من النظرة الفئوية الحصرية وأقرب إلى الواقع التاريخي بالرغم ممّا أضافه الإسلام إلى التراث؛ فإنه بمعناه الأبعد يدخل في التراث الإنساني العام، «لأنه هو انتقائي في جذوره، توفيقي في مسائله جلّها»[19]. وبذلك تكون الحضارة الإسلامية وجهاً من وجوه الحضارة المشرقية.

فالشرق ليس كله عربياً، وليس كله إسلامياً. وإذا نحن انطلقنا من الكل توسعت آفاقنا المعرفية، ونكون بالتالي قد وعينا الجزء أيضاً. ويمكن أن نعتبر تاريخ الفكر العربي كل نتاج فكري ينتمي إلى الحضارة العربية، سواء أكان انتماء كلياً أم جزئياً؛ على أن يكون قد دُوِّن أصلاً باللغة العربية، وسواء أكان صاحبه عربياً أم أعجمياً أم مسلماً، أم غير مسلم، وسواء أكان مشرقياً أم مغربياً. وعليه يتعيّن دراسة الفكر العربي بلغته العربية واعتباره ابن بيئته المشرقية.

وعلى هذا الأساس لا يمكن التعمق في دراسة الفكر العربي الإسلامي، أو المشرقي إلا إذا انصبّ اهتمام الباحث على دراسة المراحل الآتية:

مرحلة التركيز والمطالعة للأثر المطالع. ولذا قيل: «لا تاريخ حيث لا إنسان يعي الزمن ويقيسه ويملأه». وأن يتفاعل مع الأشياء والأحداث في الحيث التاريخي الذي هو تجسيد الزمن وعينه الساهرة.

من هنا تأخذ المطالعة شكلها الجدلي. والمطالعة الجدلية تهدف إلى معرفة موضوع

(17) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج 1، دار الفارابي، بيروت، 1978م، ص 56.
(18) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 10.
(19) البعلكي: المرجع السابق نفسه، ص 48.

النص ومنهجية صاحبه وأهدافه؛ وتعني أيضاً التحليل والمناقشة والحكم بعد التحرّي عن الخطأ الشائع والدراية منه.

وهكذا تصبح العملية النقدية عملاً فاعلاً.

ففي العملية النقدية تبدأ الغربلة بحيث يتوخى من خلالها الناقد اكتشاف مواطن الفائدة، ومواطن الضرر، ومواطن التدليس، وعليه دائماً أن يتوخى في نقده البنّاء طلب الحقيقة.

ولكن عندما تبدأ العملية النقدية يجب أن نفرّق كيف تتم وعلى أية قاعدة من قواعد المعرفة تقوم. ولذا تنوّعت ميزة العملية النقدية القائمة على قواعد المعرفة وركائز الفكر.

فالعقلانيون قالوا: بقيمة المعرفة بعد أن تُثْبَتَ مضامينها بواسطة الأقيسة العقلية الصورانية منها والواقعية.

والجذريون: منهم من يرفض كلّ ما لا يثبته المنطق التجريبي وحده.

وأما التعليميون: فإن قياس الحق عندهم يخضع لمجموعة التعاليم التي تسلّموها عمن سبقوهم. وفي اعتقادهم أن كُلَّ ما تسلّموه، إنما هو حق وحقيقة مطلقة. وأن كلّ ما ناقض التعليم المسلّم به عُدَّ باطلاً.

العقل عندهم مرهون ومسكون بالجبرية وخاضع لها، ولا مجال لأيّ نقاش يسلّم به العقل. إنهم يعيشون في غربة يائسة.

واللاهوتيون وعلماء الكلام: يؤلّفون فرقاً كثيرة: منها مَنْ يحاول التوفيق بين أحكام العقل وأحكام التعليم، مع اعتمادهم في غير مرة على العقل واللجوء إلى التأويل عند التناقض. ومنها مَن يوفق بين الحكمين مع الميل إلى التعليم وعدم اللجوء إلى العقل عند أي تناقض.

العرفانيون والصوفيون: وهم أيضاً يؤلفون فرقاً في منطلقاتهم الفكرية. فمنهم مَن يُرَجِّحُ البداهة العقلية، ومنهم مَنْ يَرْضَخُ لتسليمات تعليمية؛ ولكن يلتقون في قياس الحق من خلال الذوق والمعاناة وإيحاء الحدس.

هذه هي أهم المذاهب الفكرية العربية، فكل مَنْ خالف في نظرته إلى الأشياء والحياة عُدَّ مارقاً ومتجنّياً على تاريخ الفكر العربي، ولذا نجد بعض المفكرين المذهبيين، أو الجهلة في فهم التراث العربي، ينهالون على كل مَنْ خالفهم في آرائهم بالنعوت الشاتمة.

أهم منهجيات الفكر العربي وطريقة نقدها

لكل مفكر منهجيته الخاصة؛ يهدف، من خلالها إلى البحث عن الحق والدفاع عن الحقيقة. ولكل منهج فكري تعبيره الهادف، ولونه المميّز، وفلسفته الخاصة.

ومن هنا تعدّدت المنهجيات الفكرية، وقام اللَّغْطُ في تحديد أصولها وطرائقها، وفي غايتها الهادفة من الحياة والكون والإنسان.

وأما العملية النقدية، فهي تهدف إلى تقويم هذه المنهجيات، ولا تكون علمية صحيحة إلا بالعودة إلى الأثر لنقده من خلال منهجية صاحبه. أما نقد المنهجيات، فهو مادةٌ مستقلة من مواد الفلسفة؛ تبدأ بنقد العقل لتنتهي بغربلة المعارف الإنسانية غربلة قيّمة. ويعتبر أبو حامد الغزالي في مقدمة مفكري العرب الذين وضعوا منهجيات الفكر العربي على مشرحة النقد، فوجدها أربعاً، يتبعها أصناف الطالبيين الأربعة وهم:

أ ـ المتكلمون، وهم يدعون أهل الرأي.

ب ـ أصحاب الفكر الباطني، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم.

ج ـ المخصصون بالاقتباس من الإمام.

د ـ الفلاسفة، وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، ومنهم: المتصوفون وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة. وفي هؤلاء الأربعة حصر الحق. قال الغزالي: «الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون في طلب الحق؛ فإن شذَّ الحق عنهم فلا يبقى مدرك. والحق في مطمع إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته. فابْتَدَرْتُ لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هذه الفرق؛ مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطريق الصوفية».[20]

فالفكر العربي كما نلاحظ يتجاذب بين العقلانية المادية والوجدانية ـ العرفانية. فالعقلانية تتميّز بظاهرات منها اللاهوتانية والصورانية والعلمية؛ كما أنّ للوجدانية والعرفانية وجوهاً وتداخلات تفسّر الأشياء كما تراها؛ ولكن الوجدانية تأخذ وجوهاً مختلفة في وجدان كل مفكر، وتتزيّن بأثواب خياله، كما أنها تتميّز بوحدة الشعور الإنساني، ولكنها تتفاوت بنسبة وجدان كل مفكر، غير أنها تتلاقى في وحدة المعرفة الوجدانية بدون مقدارها.

وكون الوجدان هو نتيجة تفاعل في النفس البشرية، بل إنه مجموعة القوى الباطنية الناتجة عن الشعور الكامن في الذات الإنسانية، لذلك فإن هذا الشعور الوجداني يتمحور في ما يُوَحِّدُ الناس في مداركهم عمّا ينتابهم من إيمان وشك وغبطة ويأس، ومن لذَّةٍ وألم وفوز، أو مِنْ إخفاق ونجاح.

فالشعور الوجداني هو متشابه مِنْ حيث ماهيته وجوهره بين جميع النّاس؛ ومختلف من حيث مقدار شعورهم. ولذا نرى أن أعمق المنهجيات الفكرية وأشدها تأثيراً في النّاس هي المنهجية الوجدانية، لأنها قد تصبح شيئاً من الوحي المقدّس في نظر الجماهير، وأن الله قد دَعَا أَصْحَابَها ليكونوا كرسل هَدْيٍ في إرشاد النّاس إلى كشف الحقيقة.

من هنا أصبح الأنبياء عند هؤلاء الجماعة لسان السماء على الأرض، وأنهم معلِّمون

(20) أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ص 85.

فوق العادة في بيئتهم، وفي وجودهم التاريخي. ولهذا كان لهم أثرهم العميق في بناء الحضارة الإنسانية التي هي موضوع التاريخ ومحوره.

أليس معظم حكّام الأمم وقادة الفكر فيها كانوا وجدانيين؟

لقد كان تأثيرهم الفعّال في شعوبهم ناتجاً عمّا يقدمون من قيم سامية لإغناء الروح، دون اهتمامهم بقيمة المادة إلاّ بمقدار، من أجل تحقيق حاجات الجسد الضرورية، ومن أجل استمرار الحياة دون تكالب ودون أن تكون المادة هي غاية الإنسان النهائية ومصدر سعادته، لذلك أشار جبران إلى دور الوجدان الفاعل في أعماق النفس البشرية في كتابه **المواكب**، بقوله:

وما السعادةُ في النّاس سوى شَبَحٍ ... يُرْجى، فإنْ صَارَ جِسْماً مَلَّهُ البشرُ
كالنَّهْرِ يركضُ نحو السَّهْلِ مُكْتَدِحاً ... حتى إذا جاءَهُ يُبْطي ويَعْتَكِرُ
لمْ يَسْعَدِ النّاسُ إلاّ في تشوُّقِهِمْ ... إلى المَنِيعِ فإنْ صَارُوا بِهِ فَتَرُوا

وحيث إن سلفية الفكر العربي تقول بمراتب العقل، مثل: العقل الهيولاني ـ العقل بالكليّة ـ العقل بالعقل ـ العقل المستفاد ـ العقل الفعّال ومنه تفيض النبوّة، وأنه على فوارق في معرفة الله؛ لذلك نشأت المذاهب الدينية وهي تختلف في رسم خطها الفلسفي للوصول إلى معرفة الله.

فكر أرسطو[21] العلمي وأثره في الفكر العربي ـ الإسلامي

تلقّح الفكر العربي بالمنهج العلمي عند أرسطو استناداً الى مطالب العقل وحاجته في طلب العلم وغايته منه. فهناك عقل يطلب العلم للاطلاع، وعقل يطلب العلم وغايته الإبداع، وعقل يطلب العلم وغايته الانتفاع. وبسبب هذه المطالب الثلاثة انقسمت العلوم في نظر أرسطو إلى[22]:

1 ـ علوم نظرية كالرياضيات والطبيعيات.

2 ـ علوم شعرية كالبلاغة والشعر والجدل.

3 ـ علوم علمية كالاقتصاد والسياسة.

وقد أفاد العرب في تصنيف الفكر العربي عند أرسطو أكثر من سواه[23]، لذلك

---

(21) كان للتعريب عن اليونانية أثره العميق في نشأة علم الكلام، وبخاصة فلسفة أرسطو... يراجع: لويس غرديه وج. قنواتي: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ط 2، نقله إلى العربية: الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، ص 75.

(22) مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بجمهورية مصر العربية، 1399هـ ـ 1979م، ص 124، مادة: علم.

(23) وأشهر ممن تأثروا بفكر أرسطو: الفيلسوف العربي القرطبي ابن رشد الذي نُقِلَ اسمه إلى اللاتينية فكان: «أفيروس» (Averroes). وهو فيلسوف وفقيه وطبيب. قد عُرِفَ بأنه: «شارح أرسطو». فالنص اللاتيني لمؤلفات

صنّفوا الفكر بناءً على معارف العقل التي تتم بقاعدة وأصول[24]، وهذه المعارف من حيث أصوليتها تأخذ تصنيفاً قومياً، متّصفة بخصائصها العربية والإسلامية، فقالوا:

علوم الملّة[25] وشملوا بها علوم التفسير، والقراءات، والحديث، والفقه، والكلام، والصرف، والنحو، والفصاحة والبلاغة والبديع والبيان والعروض، يعني كل ما نشأ عن العرب واختص بالملّة الإسلامية وبالآداب العربية.

العلوم الدخيلة[26] وشملوا بها كل ما دخل على تراث الإسلام من فلسفة، وفلك وهندسة... ففي هذا التصنيف للفكر العربي تصبح بنيته ذات شقين:

أ ـ شق له أصوليته الذي يرفدها من الدين الإسلامي ومن علوم العربية.

ب ـ وشق دخيل على هذه البنية اتصف بالعقلانية.

وأما ما يمكن قوله: إن الفكر العلمي عند العرب وإن تلقّح بما دخل على تراثهم من العلوم، فهو من حيث أصوليته عربيٌّ لأنه قد تَمَّ لقاحه بالعربية، ونما في تربة عربية، وتغذّت جذوره من لبنتها، وبالتالي؛ فإنه لو لم يكن في روحه وجوهره علمياً قبل تلقيحه، لما استطاع أن يستوعب كل فكر علمي وافدٍ، ويصهره في بنيته المتميّزة بخصائصها وبحركتها المستقلة وصفاتها الأصيلة.

من هنا أصبح الفكر العربي العلمي من حيث تراثيته هو من أغنى الفكر وأشدّها عمقاً في رسم خطوط المنهجية العلمية عبر مراحله التاريخية، والتي أفاد منها الغرب في تعميق فكره العلمي في العصور الوسيطة[27].

= أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شرح ابن رشد المستقاة في اغلب الاحوال من ترجمة عبرية للأصل العربي (المفقود) ويبدي ابن رشد في شروحه: «الملخّصات والمتوسطة والطويلة»، بصيرة نافذة وأحكاماً فلسفية مبتكرة. وقد ساعدت شروحه الارسطية على فهم «المعلم الاول» (ارسطو) ونشرَتْ نفوذه في الغرب اللاتيني، وادّت إلى قيام ما عُرِفَ على نطاق واسع باسم: «المدرسة الرشدية». وقد أخذ ابن رشد على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة. ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحي بها للنبي من معنى باطني يعرضه بالحجة البرهانية. كما أنه سعى للتفرقة بين ثلاثة انواع من الحجج هي: البرهانية، والجدلية، والخطابية (أو الشعرية). وهي حجج ينسبها بالتالي إلى ثلاث فئات من الناس، هم: الفلاسفة، وعلماء الكلام، والعوام. يراجع: سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت، العدد 215، جمادي الآخرة، 1417هـ، نوفمبر/ت2/1996م، ص 35.

(24) وكذلك ابن سينا الطبيب والفيلسوف؛ قد اقام مذهباً فلسفياً في الوحدانية يقترب إلى اقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الإسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو. وقد استطاع أن يصوغ «نظاماً فلسفياً» بناءً على دراسته لارسطو. كما أنه استعان بمنطق أرسطو حول فكرة العلّة والمعلول... يراجع: المرجع نفسه، ص 36.

(25) ويسميها حسن ابرهيم حسن: «العلوم العقلية». يراجع مؤلفه: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط 7، مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص 339.

(26) ويسميها حسن ابرهيم حسن: «العلوم العقلية». يراجع مؤلفه السابق نفسه، ج 3، ص 380.

(27) يراجع: **عالم المعرفة**، العدد 215: «الإسلام والمسيحية 1417هـ ـ 1996م»، وخاصة ما جاء في هذين الفصلين:
ـ الفصل الأول: صورة الإسلام في الفكر الديني ـ الفلسفي الاوروبي، ص 35ـ 43.
ـ والفصل الثاني: صورة الإسلام في الوعي الأوروبي (القرون الوسطى)، ص 65ـ 92.

فالشخصية العلمية للفكر العربي تعود في بداية نموّها إلى ما قبل الإسلام، ثم تواصلت مع الإسلام وبعده، تستمد غذاءها من علمانية الفكر المسيحي المتواجد على أرضه العربية، ثم تواصل نموه حتى ظهور نبي العرب (ص) ليأخذ هويته من دينه الإسلامي الحنيف. ولذا، فالفكر العربي ـ الإسلامي، قد اتصف بمنهج علمي مميز، ولا يمكن للباحث الرصين أن يأخذ عليه أية سمة خارجة عن جوهر الأصالة فيه، ماضياً وحاضراً، حيث يتصف بصفات المسيحية العربية والعقيدة المحمدية ـ العربية الإسلامية.

فالعرفانية التي تعني الغوص على باطن الحقيقة لمعرفة أسرارها؛ أي أن العقل في نهاية المطاف قادر على معرفة الحقائق الإلهية، قد ظهرت بين العرب قبل الإسلام، ودعا إليها العرّافون العرب من الأحناف، والصابئة وسواهم... ونادى بها القساوسة النصارى قبل الإسلام بأكثر من ثلاث مئة سنة[28]، ثم تواصلت لتطعّم بالأفلاطونية الوافدة عن طريق الترجمة والنقل[29]. كما أنه قد نادى بها فلاسفة العرب المسلمون والمستعربة؛ وطوروها لتبلغ على أيديهم فلسفة مستقلة هي الفلسفة الصوفية؛ التي أصبحت فيما بعد مصدراً غنياً للدراسات المعاصرة[30].

والعرفانية بجوهرها تجسّد قطبين يتنازعان وجودها، هما: «خير مطلق هو روحانية مطلقة؛ وشرّ مطلق هو مادية مطلقة». كما أنها اعتبرت الكون فيضاً يتسلسل درجات؛ فمنها المثال الأعلى أو الله، وأدنى درجاتها هو المادة المظلمة ومنها تنبع الشرور.

وهكذا قال المتصوفة المسلمون، لأنهم حاولوا إضعاف الجسد وإذلاله، كما حاولوا كبح شهواته على حساب الروح كي تصفو وتتنقّى من أدران الفساد المتعلقة به؛ فإذا ما فعلوا ذلك وحققوه، بلغوا في زعمهم على أنهم والله في رواق محرابه يكاشفونه الحقيقة.

وكذلك المسيحية العربية تتجذّر العرفانية فيها، ومن أعماق أرضها تفجّرت ينابيع الصوفية.

فالتجلّي في المسيحية لا يتمُّ إلا متى بلغت النفس في اشتياقها معرفة الله. وهذه النفس لا تستطيع بلوغ هكذا مرتبة إلا بعد كبح شهوات جسدها؛ ومن ثم إفنائه.

---

(28) يراجع في بحث مطول ومستقل، «دخول النصرانية جزيرة العرب وعن أساقفة العرب النصرانيين». جواد علي: **تاريخ العرب المفصّل قبل الإسلام**، ط 3، ج ‏»، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م، ص 588 وما بعدها.

(29) يراجع: عبد الرحمن بدوي: **افلاطون عند العرب**، دار النهضة، مصر، 1966م، ص 56 وما بعدها.

(30) يراجع: حسين القوتلي: **التصوف العقلي في الإسلام**، ط 1، دار إقرأ للطباعة والترجمة والخدمات الإعلامية، 1988. وقد تناول فيه كل ما له علاقة بالتصوف من خلال آيات القرآن معتمداً على الموروث عند المتصوفين القدامى المسلمين.

والسيد المسيح قد تجلّ على رسله بعد أن صام وصلّ، ومن ثمّ أفنى جسده بموته مصلوباً.

كذلك الوحي في الإسلام لم يتم إلا بعد أن جاهد الرسول (ص) جسده بصيامه على جبل عرفات، وبعد أن أضنى هذا الجسد بالجهد المرير والتعب المرهق والتوحّد، وبعدها جاءه الوحي للعالمين هادياً وبشيراً.

من هنا كان الفكر الإسلامي توحيدياً في مضمونه وفي دعوته؛ أي أنه استجمع كل ما نادت به ديانات السماء على لسان أنبيائها ورسلها، فكان ديناً توحيدياً إسلامياً، لا يفرّق بين: «أسود وأبيض إلا بالتقوى». وأن جميع الناس: «كلهم عيال الله» وأن الرب الذي يعبدونه هو: «رب العالمين»[31].

وهكذا اتخذ الفكر العربي ـ الإسلامي صفة الإنسانية؛ حيث اتخذ وجهاً حضارياً مميزاً بصفة إنسانية لا تعرف الحدود والسدود؛ ولذا أصبح للحضارة العربية ـ الإسلامية دورها المشارك في بناء مداميك الحضارة الإنسانية.

ومهما يكن من أمر فإن هوية الفكر العربي ـ في بعدها ـ قد تميّزت بالخصائص العقلانية الآتية:

العقلانية اللاهوتية، العقلانية الصورانية، العقلانية العلمية.

فالعقلانية الصورانية هي التي ينتج عنها العلم الإلهي، وقد تربّع على قمتها «الفارابي». وكذلك تميّز مذهب «إخوان الصفا» بخطوطه الكبرى بالعقلانية الصورانية في تبرير ما يقصدون إليه، حتى لو جاء تبريرهم ـ في غير مرة ـ باعتمادهم على العلمية العددية ـ الفيثاغورية. فالله عندهم في الأصل بمثابة: العدد الواحد الذي تصدر عنه جميع الكائنات الحية والجامدة. لذلك جعلوا العقول على مراتب العدد. فكلما اقترب الثاني من الأول عرف مصدره وحقيقته. وهكذا الخلق كلّما اقتربوا من حدود الله، تمكنوا من كشف الحقيقة على نسب متفاوتة. فعباد الله هم درجات متباينة ومتفاوتة في تقرّبهم إليه أو في بعدهم عنه. والشيخ الرئيس (ابن سينا) وسّع كونيات الفارابي، ولكنه اعتمد ـ في تحديد مراتب الخلق من تقربهم إلى الله ـ طريق المنطق الصوري.

حدود العلمية في الفكر العربي

لقد فهم مفكرو العرب وفلاسفتهم الفكر العلمي عن طريق العقل المدرك، تصوّراً كان أو تصديقاً، و يقيناً كان أو غير يقيني. وأن اكتساب الفكر العلمي يتم عن طريق سعي الذات في طلب المعرفة، انطلاقاً من معطيات تجريدية، أو من معطيات التجربة الحسية، أو من خلال مراقبة للواقع تنطلق به الذات من رصد الظاهرات الحسيّة. ولذلك

(31) مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إنّما أمرت أن أعبد الله ولا اشرك به﴾، سورة الرعد، الآية 36.

أنكر مفكرو العرب، إمكانية الوصول إلى اليقين المطلق، فكانوا في شكهم باليقين المطلق كالسفسطائيين[32]. إذ جعلوا المعارف تقاس نسبة إلى الذات المدركة، كون الحواس في رأيهم هي وحدها وسيلة المعرفة. والحواس: «مخدوعة وخادعة» والعلم ظن، وقواعد السلوك في معرفة حقائقه نسبية.

وكذلك سقراط قال مثلهم بالرغم من اعترافه بقدرة الحواس في نقل الصور الخارجية إلى الذات المدركة. فقد أقرّ بضعف الحواس بسبب تعرّضها للخطأ، غير أنه قال بقدرة العقل الفعّال في تصحيح أخطاء الحواس إلى أن يصبح الإدراك يقيناً.

وأرسطو بالرغم من وضعه قواعد المنطق التي بواسطتها يصل العقل إلى إدراك اليقين، فقد استحالت عليه معرفة جميع الحقائق الكامنة في الوجود والإنسان، معرفة يقينية مطلقة.

أما العالم والفيلسوف ابن الهيثم، فقد قال بإمكانية الوصول إلى إدراك الحقائق العلمية: «إذا تكشّفت أمام العقل تمويهات الظنون وتقشّعت غيابات المتشكك المفتون»[33]. وهذا يتم إذا تحصّل الحق من آراءٍ يكون عنصرها الأمور الحسيّة، وصورها الأمور العقلية[34]. ولذلك، فمن خلال فكر ابن الهيثم تتوفر الشروط المطلوبة في العقلانية العلمية العربية.

ثم يأتي «البيروني» الذي يعتبر واحداً من عظماء العلماء العرب. لقد كان رياضياً فلكياً، وجغرافياً، وفيلسوفاً في آن معاً، فتميّز فكره بمنهجية علمية لا تقل عن منهجية ابن الهيثم العلمية. وكان جريئاً وواعياً مدركاً في نقده لمنهجية الفكر العربي في زمانه. إذ اعتمد في منهجه على العلوم التطبيقية. ومن مؤلفاته في هذا المجال **الصيدلة في الطب؛ مقاليد الهيئة؛ تسطيح الكرة؛ العمل بالإسطرلاب**[35].

أما ابن الهيثم فقد كان له منهجية واضحة في نقد الفكر العربي. ومما ذكره: إنه لا بدّ في كل منهجية نقدية من العودة إلى نقد الواصل من السلف وإخضاعه لمعايير العقل والمراقبة، والتجربة، مع الحذر من الثقة العمياء بالآراء ومصادرها، ومنها: التيقن من صحة الأدلة العقلية، بقياسها على المحسوس، وتطبيقها عليه تطبيقاً مادياً، ثم انتقاء الحقيقة المطلقة بمعزلٍ عن الأهواء والرغبات[36].

ثم يأتي فخر الدين بن الحسن الرازي؛ ليتخذ موقفاً من نقد «الفكر العلمي» بالرغم

(32) السفسطائيون نسبة إلى السفسطة، هي نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، ومنه كتاب السفسطة لارسطو. يراجع: المعجم الفلسفي السابق نفسه، ص 97 مادة سفسطة.

(33) نقلاً عن عمر فروخ: **تاريخ العلوم عند العرب**، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م، ص 366ـ 367.

(34) افرام البعلبكي، المرجع السابق نفسه، ص 207.

(35) المرجع السابق نفسه، ص 321.

(36) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 209.

من أنه كان فقيهاً من أهل السنّة على طريق الغزالي. وبالرغم من براعته في الردود الفلسفية على مناظريه، فقد كان يملك خطاً علمياً اتسم بعدم الثقة في صواب أي معنى إلا إذا اجتمعت عليه المقدرة العقلية عن طريق الاختبار. وكون الرازي كيميائياً بارعاً ويعتقد بصحة الكيمياء، لذلك أنكر مكانة كل فيلسوف، ما لم يكن عالماً في علم الكيمياء.

عقلانية ابن خلدون العلمية

إذا كان علم العمران بواقعه المدني والاجتماعي والسياسي، يكشف الوجه الحضاري في تاريخ كل أمة من الأمم؛ وإذا كان تحليل التاريخ وتعليله من الفضائل الثابتة في كشف الظواهر الحقيقية فيه، فإن ابن خلدون يعتبر واحداً من كبار المفكرين، بل ومن أعظمهم في دراسة التاريخ العربي وفي إسناده إلى العقلانية العلمية[37].

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار ابن خلدون مفكراً عالماً، وأنه أول من وضع أصول الفلسفة العلمية لكتابة التاريخ، وكونه بناها انطلاقاً من معطيات الواقع الموضوعية، ومن ثم أخضع دراسة التاريخ لأحكام الشهود والتجربة وتجريح العقل[38].

المعرفة العلمية عند ابن خلدون

تكون المعرفة علمية عند ابن خلدون بمقدار ما يكون الموضوع محسوساً أو قريباً من المحسوس، أي مجرداً تجريداً استقرائياً. وتكون ظنيّة بمقدار ما يفتقر الموضوع إلى المحسوس، ثم تستحيل بمقدار ما يتوغل الموضوع في الغيب، ولذلك فإن كل ما لا مادة له، لا يمكن البرهان عليه. من هنا تنوّعت العلوم عند ابن خلدون، فمنها ما هي نقلية، ومنها ما هي عقلية. فالنقلية تستند إلى الخبر عن واضع الشريعة... ثم العلوم اللسانية: كاللغة والنحو والبيان والأدب.

وأما العلوم العقلية، فيعتبرها طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر مدرك، ويسمّيها بالعلوم الحكمية، فتشمل المنطق والرياضيات، أو علم التعاليم كالهندسة والموسيقى والفلك[39].

---

(37) ينظر: محجوب بن ميلاد: «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي الإسلامي»، مجلة **الفكر العربي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد 6، السنة الثانية، تموز ـ آب (اوغسطس)، 1980م، ص 39ـ 60.

(38) قال ابن خلدون موضحاً: إعلم أن فنّ التاريخ فنّ عزيز.. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا محتاجٌ إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبّتٍ يُفْضِيان بصاحبهما إلى الحق وينكّبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قِيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فلربما لم يُؤْمن فيها من العثور ومزلّة القوم والحيد عن جادة الصدق. ابن خلدون: **المقدمة**، الطبعة نفسها، ص 9.

(39) ابن خلدون: **المقدمة**، الطبعة السابقة نفسها، ص 429 وما بعدها.

إن الفكر العلمي عند ابن خلدون قد استجمع شروطه من خلال دراسته للتاريخ البشري، لأنه وضع تحليله وتعليله على مشرحة النقد المستندة إلى مقاييس العقل الواقعي والراصد للظواهر الحسّية فيه؛ ثم عني باستقراء كل ما يعرض له بطبيعته من الأحوال.

وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون القوانين الحتمية والضرورات الثابتة في التاريخ، كضرورة التعاون، وضرورة الوازع، والضرورات المتولدة من العوامل النفسية والاقتصادية، ليعود ويربط كل شيء بعامل التربة والمناخ وسائر العوامل المؤثّرة في طباع البشر، وفي أنماط حياتهم وتوزيعهم الديمغرافي وتبدل دولهم.

من هنا ركّز ابن خلدون في نقده على دراسة التاريخ لفهم الظاهرات فيه فهماً علمياً قبل تأريخه له، ومن ثم تحويله البحث في العمران إلى علم طبيعي تطبيقي له استقلاليته في موضوعيته المبنيّة على عقلانية علمية واقعية وفي منهجية واضحة. وهكذا تلتقي منهجية ابن خلدون العلمية مع منهجية أرسطو في عدة وجوه. منها: نظرته إلى المجتمع البشري من حيث كون الإنسان فيه هو: «اجتماعي بطبعه»؛ ولذا قال بتأثير المناخ في النفسية الاجتماعية. وقال بالحركة التفسيرية الدائمة في المجتمع؛ ولذلك قال: «إن لهذا العلم موضوعاً يخصه هو البحث فيما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر ببعضهم على بعض، وما ينشأ على ذلك من الملك والدول... وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[40].

من هنا تظهر استقلالية الفكر العربي في فهمه لطبيعة الظواهر والأحداث، مما جعله أن يكون جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإنسانية بالرغم مما رفده من أنواع الثقافة ومظاهر الحضارة عن الأمم المغلوبة، بعد الفتوح الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، أو بفضل تمازج الشعوب، فإن هذه الروافد التي رفدها عن الفكر الهلّيني - اليوناني - والفارسي... قد أَغْنَتْ شجرته الفكرية وأخصبتها دون أن تغيّر من خصائصها، أو تؤثر في استمرار نموّها عبر مسيرتها التاريخية الصاعدة.

فهذه الشجرة، وإن هَبَّتْ عليها رياح الثقافات الوافدة، فقد ظلّتْ جذورها متشبِّثةً في تربتها العربية، تغتذي منها دون أن تؤثر فيها هذه الرياح الوافدة؛ وبقيت تُعطي ثمارها الناضجة في خصائصها النابعة من ذاتها المتكاملة. لذلك: «قد تكون الجذور في النبت من نوع، وتكون الثمار من نوع إذا طُعّم النبت؛ إلاّ أن الطعم لا يَصُحُّ في فصائل مختلفة عن طبيعته وخصائصه، ولا يقبل الجسم جسماً مخالفاً لمزاجه. ولكل أمة عبقرية تميّزها حيناً، ولا تميّزها حيناً؛ إنما تبقى عبقريتها هي المتفاعلة مع المحيط؛ كالنبت يمتص الغذاء من عناصر التربة ويثمر ثماراً أصيلة في طبيعته، يشرب خواص الأرض، ويثمر

(40) ابن خلدون: **المقدمة**، الطبعة السابقة نفسها، ص 35.

خواص فصيلته. وفي الأحوال كلّها يجفّ إذا جَفّت؛ فلا ثمار بلا تربة، ولا ثمار بلا جذور»[41].

ولذلك، لا بدّ من أن نشير إلى بعض الدراسات الملتوية التي غرّبت هوية الفكر العربي ولم تجذره في أرومته العربية ـ الإسلامية؛ فأبعدته عن حضوره الفاعل في الحضارة الإنسانية، وجعلته يتقوقع في بؤرة التخلف؛ ثم حجّمته في دائرة أصحابها المتأثرة بمذاهبهم السياسية أو الإيديولوجية. وهنالك دراسات نجد فيها انقطاع هذا الفكر عن أصالته التراثية الممتدة بجذورها في الأرض العربية قبل الإسلام، والمتواصلة مع حياة الإسلام والمسلمين وسواهم. ومنها قد تناولته من خلال عقائد أصحابها الفلسفية الوافدة بتعميمات تحمّله فيها مسؤولية أسباب التخلّف الذي أصاب العالم العربي على أكثر من صعيد، وخاصة فيما توصل إليه العقل البشري من اختراعات في مجال التكنولوجيا ـ في حياتنا المعاصرة ـ فكل باحث من هؤلاء؛ يعلّل الأسباب المعيقة من خلال قصور الفكر العربي أو سوى ذلك؛ دون أن يقدم الدواء والمواد القادرة على إزالة التخلّف الناتجة ـ كما نرى ـ إما من الدولة الغاصبة التي داست أرضه، أو من الحكّام المتحكمين في أمره، أو مما تثيره أصحاب النفوس المريضة بالطائفية البغيضة من أفكار رجعية سامة أو التي تبغي من وراء ذلك تحقيق رغباتها الخاصة الدنيئة والرخيصة».

وهذه الدراسات التي تجنّت على الفكر العربي هي كثيرة ومتنوعة؛ وأبرزها تأثيراً فيه وفي هويته هي:

1 ـ إن الفكر العربي كتب بأحرف يونانية.

2 ـ لا فكر ولا حضارة عربية قبل الإسلام.

3 ـ عنونة بعض الكتب عصر ما قبل الإسلام بـ «عصر الجاهلية».

4 ـ الفكر العربي أو الفكر الإسلامي...

إن أصحاب هذه الكتب سرعان ما وجد فيها أصحابها المبررات المموّهة لطرح تعميماتهم المطلقة المدسوسة والمريضة. وقد زعم بعضهم أنه إذا ما طمس معالم الفكر العربي قبل الإسلام يكون قد أفاد العروبة والإسلام، وكأني به وبهؤلاء لم يدركوا أن الإسلام في جوهره لم يكن حكراً على أحد، ولم يتذكروا قوله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾[42] أو كأنهم لم يغوصوا في تراث الفكر العربي ما قبل الإسلام، ولو فعلوا، لوجدوا ما لهذا الفكر من عمق الشطحات الفلسفية التي تدور حول مصير الإنسان، وحول حقيقة الوجود؛ ولوجدوا أيضاً في رجالات تلك الحقبة مواقف فلسفية في نظرتهم إلى معرفة الله والكون والوجود.

(41) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 226.
(42) سورة **الفاتحة**، الآية 2.

وهذا بدون شك ـ قد مهّد للدعوة الإسلامية أن تأخذ زمام المبادرة لتقود الإنسان نحو أهدافه المثلى، ونحو معرفة الله الحقيقية.

وزعم بعضهم أن هوية الفكر الإسلامي هو ـ بكل مقوماته الحضارية ـ نتيجة للفتوحات الإسلامية خارج الوطن العربي، حيث استمد هذا الفكر غذاءه وقوته وفعاليته من هذه الثقافات الوافدة إليه من الأعاجم، حتى إن جذوره تمتد في تربة هذه الثقافات؛ ومنها يستمد غذاءه ونموّه.

ومنهم من ردّ علم الكلام في الإسلام بأدلته العقلية إلى «منطق أرسطو» ومما جاء: «... فأهل الديانات الأخرى إنما يدعون إلى دينهم بالعقل والمنطق، وَيُرَدُّ عليهم بالعقل والمنطق؛ فجاء أرباب الديانات الأخرى في العصر العباسي يريدون أدلّةً عقلية مؤسسة على منطق أرسطو... فتحوّلت الدعوة الدينية إلى علم الكلام، وتأثر تفسير القرآن وتفسير الحديث والتشريع بهذا الأثر الفلسفي...»[43].

فهذا القول يردّنا إلى منهجية فلسفية متجذرة في أصول الفكر اليوناني؛ وكأن كتب أفلاطون وأرسطو وسقراط هي التي أغنت الفكر الإسلامي بالمعطيات الفكرية والفلسفية.

إن أمثال هؤلاء الدارسين في التراث العربي، ومن غانموهم، قد تجاهلوا قضية الأصالة في كينونة الفكر العربي، وفي خصائصه المميزة، وبذلك يكونون قد قلّلوا من أصالته المميزة بالمد الحضاري بالرغم مما رفده من حضارات الأمم الأخرى، عبر مراحله التاريخية.

فالفكر العربي هو تواصل فكر. وأن الإسلام لما جاء على لسان نبيّه العربي، جاء بلغة عربية فصحى، هي معجزة، تحمل في دعوتها منهجية فكرية موحية تهدف إلى معالجة مشاكل الإنسان وحاجاته الأرضية، وتبحث في علاقته بخالقه، وتدعو إلى مكارم الأخلاق، وتحدد بدقة تنظيم المجتمع، وهذا مما يدل على أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا «جهلاء» بما لهذه الكلمة من مدلول لغوي؛ أي أن الجهل هو نقيض العلم وعدم معرفة الشيء، بل كانوا على مستوى عقلي راقٍ، مكنهم من قبول الدعوة الإسلامية بوجهيها: الديني والاجتماعي، في فترة زمنية قصيرة، إذا ما قيست بالنسبة إلى الذين دخلوا أفواجاً تحت رايتها يكبرون.

وكون هذا الدين قد جاء «هادياً وبشيراً للعالمين» لذلك فإنّ دعوته تتصف بالشمولية المطلقة في تعريف الناس كل الناس بخالقهم دون تمييز بين «أسود وأبيض» وهادفاً أيضاً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية بين: عباد الله، لا فرق بين سيّد ومسود، إنما تعني هذه العدالة في بُعدها الأخلاقي والتنظيمي، تأمين العيش الكريم لكل إنسان بمعزل

(43) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط 10، ج 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لا .تا. ص 9.

عن دينه ومعتقده. لذلك، فقد استطاع هذا الدين الحنيف أن يستوعب في بحر دعوته المعطاءة كل ثقافة وافدة، وأن تمتصّ تربته كل حضارات الأمم السابقة التي سادها: (من هلّينية ـ إغريقية ـ يونانية ـ فارسية ـ بيزنطية..).

لقد امتصّها كما تمتصّ التربة أمطار السماء دون أن تغيّر في شيء من ماهية جذور شجرته، ودون أن تتبدل خصائص الثمار التي تعطيها من نوعها.

من هنا كانت التسمية أقرب إلى تحديد ماهية هذا الفكر ليأخذ بُعداً إنسانياً شاملاً هي: الفكر العربي ـ الإسلامي. ومن هنا تصبح الحضارة المسيحية التي تزامن حضورها نحو ستماية سنة قبل الإسلام جزءاً من الحضارة العربية الإسلامية، وبالتالي تصبح هذه الحضارة جزءاً من الحضارة الإنسانية التي هي فَرْزٌ لتراكم نوعي عن حضارات الأمم التي تزامن حضورها على قارات الأرض الخمس منذ بدأ تحضر الإنسان حتى يومنا هذا.

أثر الفكر المسيحي في حضارة العرب قبل الإسلام

يظهر أثر الفكر المسيحي من خلال أخبار بولس الرسول ورسالته إلى أهل «غلاطية» ولوجود عدد كبير من أساقفة الحضر في المجمع الخلقدوني الرابع. وتتجلى معالم هذا الفكر من خلال ظهور الصراع بين الفرق النصرانية حول الالتزام بشريعة موسى أو عدمه؛ وحول ألوهية السيد المسيح وعقيدة التثليث وتوحيد الله؛ وصلب المسيح بالذات، أو بالشبه. وذلك كله من القضايا والمسائل التي كانت تشغل مفكري العالم المتحضر ـ يومذاك ـ ولا تزال؛ والتي أشار إليها القرآن الكريم مراراً، وإلى ما ذكره عن الموحدين كاليهود، والنصارى، والصابئة.

أما الوجه الحضاري لتلك الحقبة، فيتمثّل في وجود الصناعات العديدة والحرف المتنوعة[44]، وما كان لوجد الأديرة والكنائس والقلالي من دور في تطوير التحضّر[45].

كما أنه قد وجد في بعض الكنائس أعمدة من الرخام والمرمر. ومما يذكره التاريخ عن عظمة كنيسة «مريم» في إنطاقية القديمة: أن الوليد ابن عبد الملك بن مروان، اقتلع من هذه الكنيسة «أعمدة عجيبة من الرخام والمرمر لمسجد دمشق، حُمِلتْ في البحر إلى

---

(44) يراجع: واضح الصمد: **الصناعات والحرف عند العرب قبل الإسلام**، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1402هـ ـ 1981م. ويراجع خاصة في هذا المؤلف: صناعة النسيج والخياطة والألبسة من ص 33ـ 105؛ الصناعات المعدنية المتفرقة من ص 120ـ 185؛ وصناعات المعادن الثمينة من ص 187ـ 223؛ والبناء والعمارة والنحت من ص 253ـ 306؛ وفنّ العمارة الجاهلي والتأثير الخارجي، من ص 311 ـ حتى ص 315.

(45) يراجع: جواد علي: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م، وهذا المجلد بكامله يتكلم عن أديان العرب قبل الإسلام... وعن المذاهب النصرانية وأثرها وتأثيرها في الجاهلية... وعن المعالم الحضارية.

ساحل دمشق»[46]. وهذا ما يؤكد أنه قد أصبح للعمران المدني ما قبل الإسلام فنّاً عُرِف بفن النحت والعمارة. كما تجلّ الفكر العلمي في فن الطبابة والتطبيب، في صناعة العقاقير والتجميل، وكذلك تجلّ في آلات الغناء والموسيقى[47].

من هنا يمكن القول: «إن مَنْ قال بأن الفكر العربي هو امتداد لما كان قبله، هو قول لا تجوز الاستهانة به، ولا يجب مجابهته بموقف تعصبي أعمى»[48].

ومما يؤكّد صحة تواصل الفكر المسيحي بالإسلام ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً ـ ذلك باطلاعنا على ما جاء في القرآن الكريم والسنّة وسيرة الخلفاء الراشدين، وعلى علم الكلام: ماهيته، نشأته، الفارق بينه وبين الفلسفة، والتصوّف؛ وعلى بعض الفرق الكلامية: كالخوارج وغلاة الشيعة، والمرجئة، والمعتزلة، والأشعرية؛ وعلى بعض قضايا علم الكلام[49].

وعن ذات الله: صفاته، رؤية الله يوم القيامة؛ والجبر والاختيار في «عهد المأمون» وعلى سيرة مواقف بعض المتكلمين مثل: الحسن البصري ت 110هـ ـ 728م، وجهم بن صفوان ت 129هـ ـ 746م، وواصل بن عطاء ت 132هـ ـ 749م، وابرهيم النظّام ت 231هـ ـ 845م، وأبو الهزيل العلاّف ت 237هـ ـ 851م، وأبو عثمان الجاحظ ت 256هـ ـ 869م، وأبو علي الجبائي ت 304هـ ـ 916م، وأبو الحسن الأشعري ت 330هـ ـ 942م وسواهم.

ثم إذا اطّلعنا على المواقف التي خلّفها هؤلاء في تأويلاتهم في القرآن الكريم والسنّة، وما نتج عن علم الإجماع والقياس من اختلاف أدّى إلى نشوء المذاهب المختلفة ومنها: المذهب الجعفري، ومذهب الإمامية الإثني عشرية، ثم المذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي؛ ثم إذا اطلعنا على الفكر الصوفي عند العرب والمستعربة: ماهيته، مراحله، مصادره، تطوره، طرقه؛ وعلى بعض المتصوفين: كالبسطامي، والحلاّج، وأبي حامد الغزالي، وابن الفارض، ومحيي الدين بن عربي. ونزداد معرفة وتيقّناً إذا تابعنا مسيرة الفكر العربي[50] ثم توقفنا عند أوج ازدهاره، أي

---

(46) جورج شحاتة قنواتي: **المسيحية والحضارة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لا .تا.، ص 75.

(47) واضح الصمد: المرجع السابق نفسه، من ص 318 ـ 321.

(48) أفرام البعلبكي: **منهجية في النقد، مدخل إلى الفكر العربي**، ط 1، دار الحداثة، 1984م، ص 222.

(49) ابن النديم: **الفهرست**، تحقيق رضا ـ تجدد؛ طهران، 1391هـ ـ 1971م، ص 201 وما بعدها. وفيه يتحدث عن «أخبار متكلمي المعتزلة والمرجئة، وابتداء أمر الكلام والجدل، وأخبار متكلمي الشيعة: الإمامية والزيدية. ويراجع أيضاً: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ ـ 1984م، ص 41 وما بعدها. ويراجع: عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، حقق أصوله محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا .تا.، ص 14 وما بعدها.

(50) هنالك كتب حديثة ومعاصرة كثيرة تناولت قضايا الفكر العربي وفلسفته؛ ومنها على سبيل المثال:
ـ صبحي الصالح وفريد جبر: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ج 1، ط 2، دار العلم للملايين، 1978م، ط 2، وج 2، 1979م.
ـ محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي قبل الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1970م.
=

في العصر العباسي الأول والثاني؛ ومن ثم تبحّرنا في الكتب الفكرية والعلمية المنقولة على أيدي المشتغلين بها[51] أمثال: يحيى بن البطريق، عبد المسيح ناعمة الحمصي، يوحنا بن ماسويه، حنين بن اسحق العبادي، قسطا بن لوقا البعلبكي، اسحق بن حنين، أبو بشر متى بن يونس، أبو زكريا يحيى بن عدي الذي كان له أكثر من مناظرة فلسفية مع الفيلسوف «الكندي» ومنها مقالته المشهورة في «التوحيد» والتي جاء بها ردّاً على هذا الفيلسوف حول الاختلاف في معنى وِحْدانيّة الخالق[52].

من هنا، وفي تقديري: إن كل من يتعمق في دراسة الفكر العربي قبل الإسلام وبعده، يجد بالضرورة أن المسيحيين العرب قد تأصل فكرهم في الثقافة العربية، وتجذّر فيها عبر امتداد هذا العالم العربي؛ كما أنهم أسهموا في إغنائها وفي نشأة الحضارة العربية، ومدّها باستمرار، ولذلك لا مناص ولا مبرر للمسيحيين من خروجهم عن واقعهم العربي ـ التاريخي ـ مهما حاول البعض منهم إيجاد المبررات؛ بل على جميع المسيحيين العرب: «فتح حوار [دائم] مع إخوانهم المسلمين تكون له جذور عميقة في تراثهم العربي المشترك»[53]. والحوار لم ينقطع يوماً بين المسيحيين العرب والمسلمين العرب وغير العرب، كما أنه لم ينقطع تواصله وتفاعله مع الثقافة العربية بالنسبة لعلماء المسلمين، وقد كان علي بن أبي طالب أول مَن دعا إلى الحوار مع المسيحيين، حتى في معنى وحدانية الخالق للتقريب بين ديانتي السماء: المسيحية والإسلام، وذلك عندما سئل عن معنى التوحيد، فقال: «إن القول بأن الله واحدٌ على أربعة أقسام:

ـ وجهان منهما لا يجوزان على أن الله سبحانه واحد.

ـ ووجهان ثابتان له.

ـ فمن قال: إن الله واحد وقصد باب العدد؛ فهذا غير جائز؛ لأن ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب العدد.

ـ ومن قال: إن الله واحدٌ، وأراد النوع والجنس؛ فقوله أيضاً باطل؛ لأن الله سبحانه، منزّه عن نوع وجنس.

= ـ عبد الرحمن مرحبا: **الفكر العربي في مخاضه الكبير**، دار الجيل، بيروت، لا .تا.
ـ حسين القوتلي: **التصوف العقلي في الإسلام**، دار إقرا، بيروت، 1397هـ ـ 1988م.
ـ فريد جبرائيل نجار: **تطور الفكر التربوي**، ط 1، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، 1980م.
ـ خليل أحمد خليل: **مستقبل الفلسفة العربية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.

(51) يراجع: ابتسام المل: **الدور العلمي لأهل الذمة في عهد المامون**، وهي رسالة أعدت لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها بإشراف: ابرهيم الأميوني ونالت صاحبتها درجة جيد جداً، 1993م، (كلية الآداب 3 ـ الجامعة اللبنانية).

(52) يراجع: يحيى بن عديّ: **مقالة في التوحيد**، مخطوطة حققها وقدّم لها: الأب سمير خليل اليسوعي، أستاذ الأدب العربي المسيحي في المعهد البابوي الشرقي بروما، مكتبة البولسية، بيروت ـ جونيه، 1980م.

ـ وأمّا الوجهان الصحيحان فقول القائل:

ـ إن الله واحدٌ؛ أي مُتَفَرِّدٌ عن الأشياء، ومنزّه عنها.

ـ أو قول القائل: إن الله واحدٌ أَحَدٌ؛ أَيْ أنّه لا ينقسمُ في وجود، أو عقل، أو وهم، فكذلك الله ربنا»[54].

تطور الفكر العربي في صدر الإسلام

كان الحدث الحضاري الأول في البيئة العربية هو ظهور القرآن الكريم كتاب المسلمين المنزل الذي كان نقطة تحوّل في الفكر العربي، وفي انبعاث الحضارة العربية المشرقية الإسلامية.

فمن تعاليم هذا الدين وسنّة رسوله قد استقى المفكرون والمؤمنون مناهجهم الفكرية والفلسفية في نظرتهم إلى الحياة والإنسان والكون، وبذلك انقلبت مفاهيم العرب السياسية والاجتماعية والأخلاقية. ففي القرآن الكريم برزت عقيدة الدين الإسلامي، ومنه ومن سنّة رسوله نشأت القوانين المدنية ـ التشريعية ـ ومن خلالهما قامت إدارة الدولة الإسلامية. ولكن من اللافت للنظر، أن الإسلام قد حافظ على هوية أهل الذمّة وعلى معتقداتهم الدينية؛ كونهم من أهل الكتاب. فكان منهم مَنْ ساهم في شؤون الدولة الإسلامية من جهة تنظيمها وإدارة دواوينها. وبالرغم من التصادم الفكري والسياسي والديني حول اختلاف علماء الكلام والفقهاء والمفسِّرين في تفاسير آي القرآن الكريم، وفي الدفاع عن معتقداتهم المذهبية، فقد ظلّ أهل الذمّة وعلى رأسهم السريان والروم يرافقون هذه الصراعات، وهم يعيشون بمنأى عن أيّ أذى، أو أيّ مساس في هويتهم المذهبية ومعتقداتهم الدينية. كما بقي دورهم الثقافي الفاعل والمميّز في إغناء الفكر الإسلامي؛ كذلك لم يبعدوا عن المراكز الإدارية التي كانوا يشغلونها في الدولة.

لقد ظلّت لهذا الخليط من المسيحيين العرب وغير العرب، مكانته المرموقة، وبقي حضورهم الفاعل في اطراد الثقافة الإسلامية وفي سعة انتشارها. «فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا إطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر»[55].

---

(53) يراجع: المطران ناوفيطوس أدلبي: **مقالة في التوحيد**، مطرانية حلب للروم الكاثوليك، لا .تا.، ص 8.

(54) ذكر هذا النص السيد مصطفى جمال الدين في مقال عنوانه: «هذه المسيحية وهذه المحمدية: آلَيْستا من جوهر واحد؟» في مجلة **المسيرة**، لبنان، العدد 56، سنة 1970م، من ص 689ـ 695.
وكذلك أثبت هذا النص: الاب سمير خليل اليسوعي في مؤلفه: **مقالة في التوحيد للشيخ: يحيى بن عديّ**، المكتبة البوليسية، بيروت ـ جونيه، 1980م، ص 109.

(55) محمد علي أبو ريّان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**؛ دار النهضة العربية، بيروت، سنة 1970م، ص 14.

ولذلك قال الجاحظ مقولته الشهيرة: «لم تكن دولة بني أمية عربية إعرابية إلا في حكامها وخلفائها»، حيث كانت إدارتها وشؤونها التنظيمية بيد السريان والروم[56].

لقد أصبح حكم الدولة العربية يغطيّ حضارياً وفكرياً رقعة تمتد في انتشارها مدارس تجمع في برامجها علوم الشعوب القديمة والمعاصرة ـ آنذاك ـ لها مناهجها الفكرية، وألوانها المختلفة، يقوم عليها معلمون ثقة من غير العرب، حتى تعرّبوا وعرّبوا مداركهم، ولقّحوا الفكر العربي بلقاح فاعل شملت مآتيه شجرة الفكر العربي من جذورها حتى آخر طرف من أطراف أغصانها؛ وهذا ما جعل الجاحظ يبالغ بقوله: «إلاّ أنّ كل كلام للفُرْس، وكلٌ معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة في علم الثاني، حتى اجتمعتْ ثمار تلك الفِكَر عند آخرِهم. وكل شيء للعرب فإنّما هو بديهة»[57].

وكان الانفتاح الاجتماعي الواسع والاختلاط العِرْقي الكثيف، ونماذج أنماط الحياة وأعراق السلالات؛ فتطلع العرب إلى الجديد من وجوه الحياة الضارية، مما فتح أمام الفكر العربي الإسلامي آفاقاً كثيرة كانت محجبة عنه إلى حد كبير.

فَجمْع التراث وبروز علم القراءات والتفسير والفقه وعلم الحديث، وعلوم الصرف والنحو والفصاحة والبلاغة والبيان والعروض؛ وسائر ما نُسَمِّيه: علوم الملّة، هو حصيلة الخلفيّتين: السياسة والاجتماعية، وبالتالي حصيلة الخلفية الدينية في المرحلة الأموية. كما أن المادية التي نتجت بسبب شيوع التهتك، وبضعف الوازع الديني، قد أدّت إلى بروز طلائع الصوفية العلمية والنظرية، يقابلها من جهة ثانية الاتجاه نحو العقلانية والجدل المنطقي في علم الكلام الذي هو طليعة الفلسفة، ثم ظهور بوادر حركة النقل والاهتمام بالعلوم التجريبية. كل ذلك جاء بحصيلة هاتين الخلفيتين.

وبالرغم من تشعّب الفكر العربي في اهتماماته في هذه الحقبة، لم يصل إلى مرحلة الابتكار والخلق، بل ظلّ مرغماً بحكم قصر الفترة الزمنية فكراً ناشئاً، يتميّز بتعطشه إلى المعرفة وتوسيع الآفاق من جهة وبالروح الجدلية الدفاعية من جهة أخرى، كما تميّز ـ بالرغم ممّا يتمثل فيه من العناصر العقلانية والنظرية والعلمية التجريبية ـ بأنه لمّا يزل فكراً دينياً تسليمياً قبل كل شيء[58].

(56) افرام البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 246.

(57) الجاحظ: **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 3، مكتبة الجاحظ، توزيع دار الفكر، بيروت، لا .تا.، ص 28.

(58) ومن الكتب التي تتحدث في هذا المجال:
- أسد رستم: **الروم وصلاتهم بالعرب**، دار المكشوف، بيروت، 1955م.
- عمر فرّوخ: **العرب حضارتهم وثقافتهم**، دار العلم للملايين، بيروت، 1966م.
- أحمد امين: **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969م.

مرحلة العباسيين: (749م ـ 1258م)

وهي المرحلة الممتدة من بداية الحكم العباسي في الشرق (749م) حتى بداية عصر الانحطاط، وهذه المرحلة هي أغنى مراحل تاريخ الفكر العربي، نقلاً وتقليداً، وخلقاً وابتكاراً على كل صعيد، وهي التي اعتبرها مؤرخوها: «المرحلة الذهبية في تاريخ الفكر العربي».

ـ الخلفيات السياسية لهذه المرحلة:

وتمثّلت بالصراعات بين الأحزاب، وبالصراع العرقي: بين العرب والفرس، وبين العرب والروم، وبين العرب والفرنجة؛ ثم انتقل الصراع بين الأسرة المالكة وخاصة في عهدي (الأمين والمأمون)، ومن ثم بين الأعاجم على النفوذ في الدولة العباسية، وإلى نفوذ الفرس والأتراك.

وفي أواخر عهودها كان الصراع على النفوذ بين البويهيين والسلجوقيين. وبالرغم مما أصاب الدولة العباسية من ضعف (في أواخر عهودها) في قوتها المادية والعسكرية، فإن الصراع السياسي كان مورداً عذباً ترفده الذات المتعطشة إلى ينابيع الخلق، وخاصة في أجواء الفترات الهادئة المستقرة لنشر الفكر.

ـ الخلفيات الاجتماعية والدينية:

لقد جسّدت هذه المرحلة جو الانفتاح، وتعدّد أنماط العيش من تمازج الأعراف والعادات والديانات، كما أنها تميّزت بالتفوق الطبقي، مما أدى بجماعة من الأثرياء إلى البذخ، وإضعاف الوازع الديني.

إيجابيات الترجمة وانتشار الفكر العلمي

يعود تاريخ الترجمة إلى ما قبل الإسلام، بسبب حاجة العرب إلى علوم جيرانهم (الروم والفرس والكلدان...) ومن هذه العلوم: التطبيب وتركيب العقاقير، وعلوم الفلك. وظلّت الترجمة متواصلة باستمرار من أيام الدولة الأموية، حتى نالت اهتمامات الخلفاء أيام الدولة العباسية، وخاصة في أيام الخليفة هارون الرشيد الذي أكرم المترجمين، وأسبغ عليهم النعم، كما أنه جمعهم في مكان واحد وفوّض إدارتهم إلى خبير كبير يديرهم ويشرف على الكتب المترجمة. ثم جاء المأمون فرعى هذه الحركة وعنى بتوسع نطاق عملها ومهماتها، ثم أنشأ داراً أسماه «دار الحكمة» وهي أشبه ما تكون اليوم بجامعة مهمتها العمل المتأكدم المبرمج.

وقد كان المأمون نفسه عالماً ومؤلفاً بالعلوم على أنواعها، فأكرم المترجمين وجمع لهم المؤلفات النادرة، ووزعها عليهم بحسب خبرة كل واحد منهم، ثم أنشأ

مجلساً للجدل الفكري، وقاعة للمطالعة، مما أدّى إلى نشوء الجدل الفكري المعمق؛ فتكاثرت الفرق المذهبية الإسلامية، وتعدّدت المنهجيات الفكرية، فتعمّق النتاج الفكري، وتشعّبت مباحثه. وكان من نتيجة ذلك قيام علم الكلام، والمذاهب الصورانية بصيغتها الملتزمة. كما أدى ذلك إلى ترسّخ وضوح القياس العقلي الناتج عن الفكر الاختباري. وأمّا الصوفية فقد ظلّت تتسع وتمتد، متتبعة خطى الرسول وداعية إلى كبح الشهوات، والتحدث عن قدم العالم والموت والخلود. ونتيجة لهذه الصراعات الفكرية، انتقل الفكر العربي من علم الكلام إلى الفلسفة العقلانية الخاضعة لموازين الدين والوحي، عبر توفيقية تولّد منها الفكر الاختباري بكل أبعاده: القياسية والمنطقية، مما أدى إلى بروز فكر جديد هو الفكر العلمي عند العرب، الذي أصبح شغلهم الشاغل، يسعون من خلاله إلى: «مطابقة الحق الحاصل في العقل عن طريق الفلسفة للحق الحاصل في القلب عن طريق الوحي أو النبوة»[59].

وهكذا ظل الفكر العلمي توفيقياً ومتلازماً في بديهات العقل ومقاييس المنطق التي بنوها عليه في مواضيعهم.

فالشراكة الدينية ظلت أيضاً تتضح بشكل بارز من جوانب الفكر العربي، وظلّ الوحي هو القياس النهائي لصحة الاستنتاجات العقلية، وربما جاء قيام الفكر التوفيقي نتيجة للصراع القائم بين شرعانية الحاكم وعقلانية المحكوم من أجل حماية الحياة «مما سوّغ العمل بالفلسفة؛ وتبرير العامل بها، دون أن يكون الاقتناع الداخلي بحقيقة التوافق ركناً وطيداً في أدلّة المرافعين»[60].

وكون العرب بحاجة إلى العلوم الاختبارية من أجل تطوير الحياة والعمران، وتنظيم الدولة، مما جعل الفكر العباسي يكتسب المنهجية الاختبارية التي وجّهته نحو عقلانية ملتزمة بالواقع التجريبي، وبمنفعة الإنسان، ولإعداده «إنساناً سويّاً قبل أن يكون وليّاً».

من هنا اكتشف العرب حقائق جديدة، وصحّحوا آراء قديمة بالأدلة العقلية وباختبار الظاهرة. وقد أثبت العلم الحديث ـ والمعاصر ـ صحة مذهبهم فيها، بالرغم من عدم توفر وجود الآلات التكنولوجية لديهم آنذاك.

لقد بلغ الفكر العربي قمّته العلمية في العصر العباسي الذهبي، لأنه كان عصر الانفتاح الاجتماعي والحضاري على العالم أَخْذاً وعطاءً، وباختصار، إنه عصر الترجمات والمنهجيات الفكرية المتطورة، وعصر الموسوعات في التحصيل العلمي والتأليف، دينياً وأخلاقياً، واجتماعياً، وسياسياً وفلسفياً، وعلمياً ولغوياً. ولأول مرة طُرِحَتْ عند العرب بشكل جريء وبعمق قضيّة المعرفة وقضية العقل.

(59) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 253.
(60) المرجع السابق نفسه، ص 253.

مرحلة عصر الانحطاط (من سنة 1258م ـ 1584م) أي حتى تأسيس المدرسة المارونية في روما

أردنا أن نُدخل خلفيات المدرسة المارونية التعليمية التي تأسست سنة 1584م في إطار هذه المرحلة التي اعتمد المؤرخون على تسميتها بأنها «مرحلة الانحطاط»؛ وذلك لما أصاب العرب من دمار، وسلب، ونهب، وتشويه للقيم الحضارية ـ في أثنائها ـ بسبب ما تعاقب على أرض العروبة من جيوش غازية؛ بدءاً بالمغول، وحملات التاتار؛ وحكم المماليك الغاشم؛ وانتهاءً بالحكم العثماني المتسلّط على مقدرات الشرق خلال أربعة قرون ـ أي حتى استهلالة القرن العشرين.

إن حكّام بني عثمان قد أورثوا للعالم العربي تصدُّعاً في قوميتهم العربية وتخلّفاً اجتماعياً مُذلاً، وقهراً جائراً، ملطّخاً بسواد الظلم وعتمات الجهل؛ قلّ أن يتحمّل شعب قساوته، كما تحمّله الشعب العربي. وهذا ممّا «شوّه الأخلاق، وقلب المفاهيم، وأفرغ القيم من مضمونها الوطني والقومي والإنساني، لتحلّ محلها قيم جديدة، يحددها الحاكم الغاصب المستبد، حيث تنبت كالشوك في الأرض الموات، ترويها مياه عفنة، تتسرّبُ إليها من مستنقعات القهر والذل والمهانة»[61]؛ حتى الدين قد استغلّه الحاكم لتثبيت حكمه، وسوّغ الشرع حسب ما تمليه إرادته، وأخضع الفكر لما يخدم مصالحه، فانعدمت آراء الناس وَكُبتت حرياتهم، «فأرغموا على العيش في ظل الحاكم المستبد الجائر» كما يقول الأفغاني.

ثم تمادى الحاكم التركي في غيِّه، فحاول «تتريك اللغة العربية» في البلاد الخاضعة تحت سلطته، ليمعن في إذلال العرب، وفي مَحوِ هويتهم القومية.

هكذا عانى العالم العربي تعسّف سلاطين بني عثمان وحكّامهم.

لبنان والعربية

أما لبنان فلم يتمكنوا من إذلاله، وذلك بسبب وعورة مسالك جباله وأوديته، حيث تحصّن فيها، وهو يحتضن العربية ويدرؤها من همجية الحاكم العثماني الجاهل المستبد.

لقد تنادى اللبنانيون في جبالهم المحصّنة، وقالوا بواجب الحفاظ على اللغة العربية؛ وكانت الأديرة ومناسك الرهبان الحصن الحصين لحماية آدابها وتدارسها، لا تشوبها شائبة، خصوصاً بعد ظهور المدرسة المارونية في روما، وتخرّج نخبة من أبناء الطائفة المارونية منها، وإيفادهم إلى بلدهم؛ فهؤلاء قد ساهموا ـ بشكل محدود ـ في خدمة

(61) البعلبكي: المرجع السابق نفسه، ص 259.

العربية، وذلك بتدريسها في مدارسهم، والاهتمام بها من خلال بعض مؤلفاتهم.

ولكن بالرغم ممّا لهذه المدرسة من فضل على رعاية التعليم والاهتمام بالعربية واحتضانها، فإنما يمكن القول في تبيان الخلفيات الآتية:

خلفيات المدرسة المارونية التعليمية

لقد اقتصرت خلفيات هذه المدرسة على تعليم أبناء طائفتها دون سواهم. ولذلك كان دورها المباشر محدوداً في خدمة العربية، وضئيل الفائدة. ولكنها كانت المدرسة الأولى التي مهّدت الطريق فيما بعد لمجيء الإرساليات الأجنبية إلى لبنان. وهذه الإرساليات أنشأت المدارس العديدة، وفتحت أبوابها لكل طالب علم. وكان من نتيجة عملها التعليمي، ظهور جامعتين كبيرتين هما «الجامعة الأميركية والجامعة اليسوعية» المعروفة اليوم (بجامعة القديس يوسف).

الحملة الفرنسية وتباشير النهضة العربية

تنتهي فترة «الانحطاط» في بداية سنة 1798م؛ أي بقدوم الحملة الفرنسية إلى الشرق، كونها حملت معها كل ما في بلاد الغرب من وجوه الحضارة: ثقافية، وتكنولوجية آنذاك (مطابع ـ أقلام ـ ورق مصقول ـ مؤلفات..). ومما نلاحظه قبل تلك الحملة، انعدام فعالية الفكر العربي في توجيه أنماط الحياة. ولم نجد مفكّراً وضع منهجاً فكرياً أو فلسفياً، يؤكد من خلاله هدفه من الحياة، ومن حضوره الإنساني، بل ظل الفكر العربي في حالة الترقّب والانتظار، وتخلّ عن دوره الرائد في ميدان الصراع الفكري.

وهل من قيمة لحياة الإنسان، ما لم يتفاعل بتصارع الأفكار التي بها ومنها يتحرّك حضوره الفاعل فيها في تطلّع نحو الأفضل، وفي سعيه الدائب للخلق والإبداع؟

فبتصارع الأفكار يتجدد دم الحياة وينشط، فيصبح نقيّاً قوياً مُعَافى. وبنتيجة تصارعها يترسّم خطها الفلسفي الذي توظّف طاقته في تنظيم دورة حياة الإنسان: اجتماعياً وسياسياً.

إن غياب الصراع الفكري ـ في تلك الفترة ـ أفقد الحضارة العربية ديناميتها المبدعة والمتجددة، كما كانت في عهودها الزاهرة السابقة. ولكن هذا لا يعني أنها حُرِمت من بعض أهل العلم الذين أمدّوها بالمصنّفات والمعاجم اللغوية، وهي تترقب الوقت المناسب لتعاود مسيرتها من جديد. ومن هؤلاء: ابن منظور في معجمه **لسان العرب**؛ والقزويني: **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**؛ والبغدادي: **خزانة الأدب**؛ وابن بطوطة: **غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. ثم يأتي ابن خلدون في **مقدمته** التي يتصدّى فيها لتحليل التاريخ وتعليله، مركّزاً بصورة خاصة على العمران المدني، دون أن يطرح مسائل فكرية تفتح مجالاً للصراع الفكري في السياسة والدين،

والاجتماع. وربما يكون إحجامه في ذلك خوفه على مصير حياته من قبل الحاكم، وخاصة أنه كان مضطهداً من قبل بعض حكام عصره.

مرحلة النهضة والعصر الحديث

جاءت هذه المرحلة نتيجة للمدّ الحضاري الواسع والوافد من الغرب على الفكر العربي الحديث. وقد كان لنتائج الحملة الفرنسية فضل ودور مؤثّر في بعث الفكر العربي وإحيائه وتحديثه، حيث أضافت عليه فنوناً أدبية جديدة: كالمسرح، والتمثيل؛ كما أنها وضعت العقل العربي على محك المنهجية العلمية الحديثة، وسهّلت بدورها عملية الاستشراق التي أيقظت الشرقيين على ضخامة تراثهم، فقامت الدراسات الفكرية، والسياسية، والفلسفية، والأدبية والاجتماعية.

وإلى جانب ذلك، قامت عملية الترجمة، تسترد دورها من جديد على أيدي رجال عُرِفوا بجدارتهم في إتقانها؛ يساعدهم على نشرها ورواجها، وجود المطابع التي حملتها معها الحملة الفرنسية أثناء قدومها إلى مصر. وقد قام على إدارة هذه الترجمة وعلى طباعتها، طائفة من العلماء، والمفكرين، والصنّاع الفرنسيين الذين قدموا مع الحملة الفرنسية لهذه الغاية.

وإخلاصاً للأمانة العامة، لا بُدّ من أن نعترف، ونردّ: أن نعترف بجهود بعض المستشرقين الذين أخلصوا لخدمة العلم والمعرفة، وبنتاجهم العلمي المثمر، والفاعل في خدمة التراث، وفي إحيائه وبعثه وتحديثه من جديد.

وأن نُردَّ على مَنْ وجّهوا التهم المعممة بالجملة لهؤلاء المستشرقين، فالتهم يجب أن توجه لمن كان من هؤلاء أساء استعمال الاستشراق لأغراض خاصة تحيد به عن غاياته وأهدافه العلمية المحضة.

لذا، يمكننا القول: إن الاستشراق بما له وبما عليه؛ فكفّة الفضل تُرجَّح على بعض هنّاته وسيئاته. فهؤلاء المستشرقون هم الذين نبشوا التراث العربي وأخرجوا مخطوطاته من خزائنه العفنة، ونفضوا عنه غبار الزمن الذي كاد يطمس هويته ومعالمه. وبفضل وجودهم ظهرت المخطوطات العربية إلى الوجود، لترسم وجه العربية من جديد مشرقاً متألقاً. كما أنهم أفادوا الفكر العربي في تعريفه على المنهجية العلمية التي طبّقوها على مؤلفاتهم العربية؛ فانصبّ مفكرو العرب على تراثهم يمحّصون، ويؤلفون، ويبعثون، ويحدّثون.

وبقي أن نوجز القول: إنه، ربما قصد بعض المستشرقين التحريف أو التدليس من خلال النص الذي يتدارسه، بغية أهداف فكرية أو سياسية... عندئذ، على الباحث المدرك أن يتروّى، وأن يدقق فيما ورد في النص، موضوع الشك؛ وذلك بالعودة إلى المصادر التي أُخذ منها هذا النص كي يتحقق من وجوده فيها، ثم يقابله بإسناده إلى مصدره

لنفي الشك أو لإثباته، ومن ثم يتمُّ تقويم الأثر على أسس علمية نقدية مسندة، تكشف غاية المؤلف وأهدافه، فيما كان يبتغيه من هذا التحريف أو التدليس. وبذلك ننفي الشك من ذهن القارىء، ونحفّزه على القراءة الهادئة والقائمة على الأمانة العلمية.

إضاءة على الفكر العربي المعاصر ومعالم التغير

وبعدُ، فإننا نتطلع إلى الفكر العربي ـ في هذا العصر ـ من خلال ما ينعم به من دفق ثقافي وافد، ومن فلسفات متباينة: مادية جدلية ـ ديالكتيكية، وفلسفة وجودية؛ ومن نظريات تتحدث عن مادية العقل شكلاً ومضموناً، قد عرّفته بماضيه المضيء، فأوعت الجماهير ليهيّأ لها معالم التغيّر والتحول. وكأني بالفكر العربي يتطلع إلى هذا المدّ الحضاري، ليرفده من جديد ـ لا ليرفضه ـ وهو يتهيأ على انتظار، ليأتيه ماردٌ جبّار أسمر من بيئته، يفلسف حضوره من خلال أصالته العربية، ويحييه على ضوء التجارب الماضية؛ لينقّيه من شوائبه، ويحدثه بما رفده من معطيات الحضارة المعاصرة، ومن ثمّ كي يشارك ـ كما كان ـ بدوره من جديد في خدمة الحضارة الإنسانية، وذلك باعتماده على سلفيته التاريخية التي استطاعت أن تهضم كل مقومات الحضارات التي وفدته آنذاك «حيث كانت الثقافة العربية قد اجتاحت كل فروع الإنتاج العلمي»[62].

فالدين الإسلامي أوجب على الإنسان أن يتعلّم: **﴿علّم الإنسان ما لم يعلمْ﴾** وكلمة: «ما لمْ يَعْلَمْ» تعني تحريك الفكر وتصارعه ضدّ كل ما يقف في وجهه من طلاسم الجهل لينفذ إلى كشف الحقيقة.

ومن معطيات هذا الدين ومن سُنّة رسوله العظيم، اشتق علم الكلام، والفقه ومن هذا العلم استُنْبِط علمُ القياس. من هنا لا نلقي اللوم على تراثنا!

فتراثنا غنيّ بالقدرات المادية والمعنوية، وهو الآن على ترقّب وانتظار، كي يطلع فينا ومن بيننا ماردٌ جبّار يستطيع أن يمحور هذا التراث حول ذاته بوعي، ومن ثم يخلق من خلال هذا التراث فكراً فلسفياً محدثاً يؤكد حضورنا الإنساني في مجتمع عربي تتوفر فيه تكافؤ الفرص بين بنيه، وتسوده العدالة الاجتماعية بكل أبعادها ومعانيها، والحرية بكل ماهيتها وجوهرها.

لقد أثبت التاريخ ما للفرد من دور في صنعه، وفي توجيه الجماهير وقيادتها ـ حتى قيادة عمياء ـ وتسخيرها له لتحريكه وصنعه وفق خطه الفلسفي. والقائد المنظِّم هو القادر على تأكيد حضوره القيادي في توجيه جماهيره حسب ما يريد.

لذا، فإن مفهوم التحوّل، ومفهوم صنع التاريخ يتمحوران حول الفرد، القائد المنظِّم. لذلك لا بُدّ أن يطلع من بيننا فيلسوف عملاق يملي كتابة تاريخ مشرقنا

(62) خليل أحمد خليل: **مستقبل الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص 75.

العربي من جديد على أسس حضارية جديدة، متطورة؛ تنسجم وتطور الحياة، وتقاس على قامة وجودنا وغايتنا منها، مستفيداً من مفاهيم الدين على أساس أنه يحمل في مناقبيته أخلاقية مثالية رفيعة، تهذّب ولا تخرّب، تقرّب ولا تبعّد، تحبب ولا تبغّض، تجمع ولا تفرّق. ولذلك قال أحد الشعراء:

لا فــرق بــيــن الــنّــاس في أديــانــهــم   فــالــكــلُّ يــجــمــعــهــم بــأوّلِ مَــوْلِــدِ

وعندها يصبح الدين ركائز إيجابية متينة في حياة الإنسان على الأرض، وتصبح تطلعاته إنسانية؛ بل قلها وعياً لاستدراك الدنيا والآخرة. ليعيش المؤمن في دنياه في نعيم دائم؛ متخذاً من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنّك تموت غداً».

من هنا تنتفي السلبيات في الحياة بين الأديان والطوائف والمذاهب في مسيرة الحياة، ويتعاظم مجد الإنسان على الأرض، ويأخذ بالتالي رضى الله سبحانه وتعالى؛ فيلاقي وجه ربّه في جنّته آمناً مطمئناً.

أما دور الفرد في التاريخ فإنه يتوقف على وعي الجماهير لحضورها التاريخي؛ وهي أيضاً تستطيع أن تتحرك بوعيها المدرك في مساعدة الفرد القائد لتحريك التاريخ وصنعه[63].

وبالإجمال، يبقى على الفرد الموجّه لجماهيره، إعادة اعتبار تاريخهم وصنعه؛ كل منهما بمقدار وعيه فيه، وحاجته الاجتماعية المستجدة التي خلّفها التطور المتقدم للعلاقات الاجتماعية. من هنا، فكلنا مسؤول قدر مستطاعه في نشر الوعي المحرك للفكر العربي، كي يتحرر من خلفية ترسّب فيها صدأ التعصّب والتزمت، والخلافات المذهبية. وطالما الدفق الحضاري كان ولا يزال يُرَوّي تربة الفكر العربي، ويساعد على استمرار نمو شجرته الغضة؛ لذلك فإن هذا الفكر ـ بعد استراحته الطويلة ـ يتهيأ لوثبات حضارية جديدة، لا بُد أن يقودها رجال عظام للتعبير الواعي الحرّ عن طاقات أمتهم، ليأخذوا دورهم مع جماهيرهم الواعية في صناعة التاريخ، وبالتالي لإسقاطهم كل حالة تراثية مريضة، تعيق مسيرته الحضارية.

ومهما يكن من أمر، فبالرغم مما أصاب الفكر العربي من مخاض عسير ـ اليوم ـ بسبب ما يتصارع على أرضه من أفكار وأيديولوجيات وافدة، وبالرغم مما أصابه من خلل في بنيته الاجتماعية من تعقيدات التكنولوجيا الحديثة، فهو يسعى جاهداً كي يكون فاعلاً ومشاركاً في صنع حضارة القرن العشرين. ولسوف يطلع من العروبة مارد قادر على صنع تاريخ أمته وإعادة قراءته من جديد، ليخلّصه من أمراض التخلف، والفقر، ورواسب الجهل والضياع.

(63) يراجع: بليخانوف: **دور الفرد في التاريخ**، مرجع سابق، ص 101.